

Leo Strauss o kryzysie naszych czasów

Leo Strauss on the Crisis of Our Time

Abstract:

The aim of this article is to discuss and analyze two less known works by Leo Strauss, which are records of lectures he gave during the conference held on March 28–29, 1963 at the University of Detroit. Both texts, *The Crisis of Our Time* and *The Crisis of Political Philosophy*, were published the following year in a small collective monograph entitled *The Predicament of Modern Politics* edited by Harold J. Spaeth next to two other texts (by Charles E. Schutz and Anton Donoso) and the record of the discussion in which he participated with, among others, Russell Kirk. Both texts are unusual because they show Strauss not as a commentator of the great works of the past, but as a philosopher discussing the problems of the present day, of course in relation to fundamental problems of political philosophy.

Keywords: political philosophy, conservatism, Leo Strauss, crisis, modernity, democracy

Słowa kluczowe: filozofia polityczna, konserwatyzm, Leo Strauss, kryzys, nowoczesność, demokracja

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest omówienie i analiza dwóch mniej znanych prac Leo Straussa, będących zapisami wykładów, jakie wygłosił w trakcie konferencji, która odbyła się w dniach 28–29 marca 1963 roku na Uniwersytecie w Detroit. Teksty pt. *The Crisis of Our Time* i *The Crisis of Political Philosophy* ukazały się w roku następnym w niewielkiej monografii zbiorowej pt. *The Predicament of Modern Politics* pod redakcją Harolda J. Spaetha obok dwóch innych tekstów (autorstwa Charlesa E. Schutza i Antona Donoso) i zapisu dyskusji, w której wziął udział m.in. Russell Kirk. Oba teksty są szczególne, ponieważ pokazują Straussa nie w roli komentatora wielkich dzieł przeszłości, ale filozofa dyskutującego problemy współczesności, oczywiście w odniesieniu do podstawowych problemów filozofii politycznej. Fragmenty obu tekstów zostały



przez Straussa wykorzystane w jego opublikowanej rok później książce *The City and Man* (1964) oraz w dużo późniejszym artykule *Political Philosophy and the Crisis of Our Time* (1972), ale w całości nie zostały nigdy przez niego samego ani jego uczniów przedrukowane w pracach zebranych, chociaż taki los spotkał wiele innych artykułów i rozdziałów¹. Fakt ten jest zastanawiający, tym bardziej że oba teksty są relatywnie rzadko, jeśli w ogóle, analizowane przez uczniów Straussa i ich uczniów. Wydaje się jednak, że oba teksty w najbardziej przystępnej formie wyjaśniają motywację Straussa stojącą za jego zwrotem ku historii filozofii politycznej. Co więcej, jeśli mielibyśmy wskazać jakieś jego prace, w których jest on najbliższy moralnemu oburzeniu, to na pewno należałoby do nich zaliczyć teksty obu wykładów. Nie mniej interesujący dla badacza jest kontekst, w którym oba teksty powstały i zostały wygłoszone.

* * *

Zrozumienie tekstów Leo Straussa, zwłaszcza tych, które są w istocie zapisami jego wykładów, nie jest zadaniem łatwym. Po emigracji do Stanów Zjednoczonych Strauss pisał i mówił po angielsku, ale można czasami odnieść wrażenie, że myślał po niemiecku, zarówno w dosłownym sensie, jak i w przenośni (Bartyzel, 2011, s. 217–241). Nie oznacza to, że słabo posługiwał się językiem angielskim, który znał równie dobrze, a może i lepiej, co kilka innych języków europejskich i klasycznych. Strauss wypracował sobie swój własny styl mówienia i pisania, którego nie widać w tekstach z okresu niemieckiego. W głównych pracach wydanych w Ameryce zdarza się Straussowi pisać niejasno, rzucać jakąś myśl, stosować skróty myślowe, coś sugerować, ale nie dopowiadać, niejednokrotnie stawiać hipotezę, ale nie przedstawiać za nią żadnej argumentacji. Często stosuje powtórzenia zarówno jakiejś myśli, jak i konkretnych słów w zdaniach po sobie następujących, co ma zapewne tworzyć wrażenie ciągu logicznego, jaki zachowuje jego wywód. Powtórzenie pełni jednak w jego pismach i wykładach głównie funkcję retoryczną. Ma utrzymywać uwagę słuchacza czy czytelnika, kierować ją na to, co najważniejsze, uspić znużonych, zniechęcić niezainteresowanych. Muzyka powtórzenia może być nęcąca, trzeba przyznać. Zabiegi te może usprawiedliwiać fascynacja Straussa metodą pisarstwa ezoterycznego, której poświęcił odrębną książkę,

¹ Mam na myśli rozdziały w monografiach zbiorowych wydane ponownie w autorskich monografiach. Por. np. (Strauss, 1941, s. 37–91) opublikowane również w: (Strauss, 1952); (Strauss, 1962a, s. 49–70), ponownie w: (Strauss, 1968); (Strauss, 1962b, s. 302–327), ponownie w: (Strauss, 1968); (Strauss, 1963b, s. XI–LVI), ponownie w: (Strauss, 1968). Dwa przykłady przedruków tego typu nie z ręki samego Straussa: (Strauss, 1956, s. 415–425) przedrukowany pośmiertnie w: (Strauss, 1989a); (Strauss, 1937, s. 95–129) przedrukowany pośmiertnie w: (Strauss, Meier, 2013). Pomijam w tym wycieciu wstępy, przedmowy i opracowania poszczególnych filozofów z jego *Historii filozofii politycznej* (wydanej wspólnie z J. Cropseyem).



zapisując się w historii filozofii politycznej jako ten, który rozpropagował rozróżnienie na pisarstwo ezoteryczne i egzoteryczne (Strauss, 1952; por. Świącicki, 2014). Pytanie, na ile sam stosował tę metodę, pozostaje nierozstrzygnięte i stanowi przedmiot żywych dyskusji wśród badaczy jego myśli (Drury, 2009 [1988]; Altman, 2011; Walsh, 2012).

Większość tekstów Straussa to komentarze, w których rzadko odbiega on od głównego wątku, by odnieść się w jakiś sposób nie tyle do bieżącej rzeczywistości, ile do współczesności. Niektórzy czynią mu zarzut z tego powodu, twierdząc, że Strauss był wyabstrahowanym od rzeczywistości radykalnym konserwatystą, komentatorem, który w zaciszu gabinetu studiował wielkie księgi, ale nie był zupełnie zainteresowany tym, co dzieje się we współczesnym mu świecie (Wielomski, 2009). Taka opinia jest z gruntu fałszywa i krzywdząca. Poświadczają to zarówno archiwalia, wspomnienia najbliższych mu uczniów, jak i ukazujące się od niedawna wykłady i zapisy seminariów prowadzonych na Uniwersytecie Chicagowskim².

Istnieją jednak także teksty, które wprost zaprzeczają takiej interpretacji, pokazują Straussa jako filozofa politycznego, a nawet myśliciela politycznego, który wypowiada się o sprawach jak najbardziej aktualnych, a przy tym fundamentalnych. Pojawiają się w nich odniesienia do bieżących procesów i wydarzeń politycznych, do współczesnej nauki o polityce, do najbardziej trapiących ludzkość problemów³. Poddanie ich analizie umożliwia poszerzenie naszej wiedzy o dodatkowe aspekty dotyczące Straussa jako filozofa i myśliciela politycznego. Dodatkowo przedstawienie polskiemu czytelnikowi obu tekstów o *Kryzysie...* umożliwia przybliżenie Straussa, jakiego w Polsce słabiej znamy. Fragmenty jednego z tekstów, jako że Strauss przedrukował je w książce *The City and Man* (Strauss, 1964, s. 1–12; Strauss, 1972, s. 217–242), ukazały się po polsku kilka lat temu (Strauss, 2008). Nawet w bardzo dobrych polskich monografiach poświęconych temu filozofowi nie mówi się o nich zbyt wiele (Mordarski, 2007; Armada, 2012; por. Świącicki, 2012, s. 156–190).

² Mam tu na myśli projekt Leo Strauss Centre (przy University of Chicago) pt. *Leo Strauss Transcripts*. Warto dodać, że autor niniejszego artykułu przeprowadził w 2013 r. kwerendę w Leo Strauss Papers znajdujących się w Regenstein Library Uniwersytetu Chicagowskiego.

³ Jak piszą K. L. Deutsch i W. Nicgorski: „Strauss rzadko mówi w swoim imieniu i zazwyczaj przedstawia się jako komentator, który głównie skoncentrowany jest na odkryciu lub wyjaśnieniu nauczania jakiegoś filozofa z przeszłości. Czytelnikowi zostawia wyciągnięcie wniosków, nawet jeśli daje do tego pewne wskazówki. Kiedy Strauss mówi w swoim imieniu, powinniśmy jego wypowiedziom poświęcić należyłą uwagę i pozwolić im służyć za punkt wyjścia w poszukiwaniu prawdziwego rozumienia jego myśli” (Deutsch, Nicgorski, 1994, s. 6).

Kontekst

Jak już wspomniano, oba wykłady zostały wygłoszone na konferencji, która odbyła się na Uniwersytecie w Detroit, a jej pokłosiem jest książka. *The Predicament of Modern Politics* (1964). Jak czytamy w krótkim wstępie autorstwa jej redaktora, temat książki „koncentruje się na trzech fundamentalnych kwestiach, z jakimi mierzy się człowiek polityczny: negacja znaczenia rozważań moralnych w polityce, pomieszenie w obszarze jurysprudencki i ocernienie, jeśli nie otwarte zaprzeczenie znaczenia filozofii politycznych w rozwiązywaniu współczesnych problemów politycznych” (Spaeth, 1964, s. v)⁴. Celem uczestników konferencji było dokonanie krytycznej oceny behaviorizmu w nauce o polityce z perspektywy „tradycjonalistycznej”. W konferencji uczestniczyli oprócz Straussa: Charles E. Schutz (teoretyk polityki z Wayne State University), Anton Donoso (historyk i filozof prawa z University of Detroit), Harold J. Spaeth (politolog i prawnik z Michigan State University), Carl Merschel (nauczyciel z Monteith College), Julius Paul (politolog z Wayne State University), Edwin H. Rutkowski (dziekan wydziału politologii z University of Detroit), Peter J. Stanlis (znawca filozofii politycznej Edmunda Burke’a z University of Detroit), Charlotte Zimmerman (antropolożka z University of Detroit) oraz *last but not least* Russell Kirk (historyk i publicysta konserwatywny)⁵. Opublikowana w tym samym roku książka zawiera teksty Straussa, Schutza i Donosa oraz zapisy dyskusji po wystąpieniach dwóch ostatnich autorów⁶.

W 1963 roku Strauss był już uznanym badaczem, historykiem filozofii politycznej, autorem m.in. *On Tyranny* (1948), *Persecution and the Art of Writing* (1952), *Natural Right and History* (1953), *Thoughts on Machiavelli* (1958) i redaktorem (z J. Cropseyem) *History of Political Philosophy* (1963), które zbudowały i ugruntowały jego akademicki i intelektualny status na kontynencie amerykańskim. Rok później wydał pracę *The City and Man*, w której znalazły się fragmenty analizowanych wykładów, a w 1965 roku ukazała się przełożona na angielski, przedwojenna, napisana jeszcze w Niemczech, książka o Spinozie z nowym obszernym wstępem autobiograficznym, a także niemieckie wydanie jego książki o Hobbesie, również z nową przedmową (Strauss, 1965a; Strauss, 1965b).

Jeśli przyjąć za Ryszardem Mordarskim podział na trzy okresy twórczości Straussa, to oba wykłady o kryzysie przypadają na ostatni okres – lata 1954–1973 (Mordarski,

⁴ Harold J. Spaeth (zm. 2017) w późniejszym okresie życia porzucił politologiczne czy filozoficzno-polityczne zainteresowania, skupiając się jedynie na prawie, a konkretnie analizach decyzji sędziowskich, by w końcu zostać ekspertem w problematyce dotyczącej Sądu Najwyższego USA.

⁵ W tym gronie największymi postaciami tej konferencji byli bez wątpienia Kirk i Strauss.

⁶ Niestety zapis dyskusji obejmuje jedynie pytania do tekstów Schutza i Donoso. Interesujące dla badacza byłyby uwagi i pytania uczestników do wystąpień Straussa.



2007)⁷. W tym czasie miałby się on skupić niemal całkowicie na studiowaniu klasycznej filozofii greckiej, czego efektem były prace wydające się niczym więcej jak omówieniem i streszczeniem analizowanych autorów. Analizowane w niniejszym artykule wykłady Straussa nie wpisują się wprost w ten sposób ujęcia jego twórczości. Nie są one bowiem komentarzem do „wielkich ksiąg”, na których skupiał się w tym czasie. Można je raczej określić jako teksty programowe lub metodologiczne, ponieważ zawierają krytyczną diagnozę nowoczesności, przedstawiają alternatywę, przed którą stoi filozofia polityczna, a także ukazują drogę wyjścia z „kłopotliwej sytuacji”.

Z powodu braku źródeł na ten temat należy domniemywać, że Strauss był gościem honorowym konferencji. Organizatorzy zaprosili go z uwagi na wspomniany wyżej dorobek, który wpisywał się w konserwatywne dyskusje początku drugiej połowy wieku prowadzone w Stanach Zjednoczonych. Strauss był więc dla katolickiej widowni Uniwersytetu w Detroit filozofem politycznym poddającym krytyce nowoczesność, pozytywizm i historyzm, zwolennikiem teorii prawa naturalnego, krytykiem zmian dokonujących się w naukach społecznych, apologetą filozofii i tradycji klasycznej (zob. Strauss, 1969, s. 14). O szczególnej roli w trakcie konferencji może świadczyć to, że w opublikowanej wersji wykładów zabrakło zapisu dyskusji po jego wystąpieniach. Był też jedynym prelegentem, który wygłosił dwa wykłady – główny i podsumowujący – podczas tego spotkania.

Kryzys naszych czasów

Tematem obu wystąpień Straussa był kryzys, kryzys naszych czasów oraz kryzys filozofii politycznej. Przekaz medialny, jaki do nas dociera, przemawia za uznaniem polityki za jeden długi ciąg kryzysów. Strauss widzi te małe kryzysy jako część pewnej całości, którą jest „kryzys naszych czasów”. Kryzys ten może być utożsamiany ze współczesną sytuacją, w jakiej znalazł się Zachód: „W 1913 r. Zachód – a właściwie to państwo [Stany Zjednoczone – Ł. Ś.] razem z Wielką Brytanią i Niemcami – mogło stanowić prawo dla reszty świata bez jednego wystrzału. Przez co najmniej pół stulecia Zachód kontrolował

⁷ Pozostałe okresy to: okres pierwszy (do 1938 r.), poprzedzający wyjazd do USA, w którym powstają prace Straussa o Spinozie, Hobbesie, Majmonidesie i średniowiecznej filozofii arabskiej, pisane zgodnie z obowiązującymi konwencjami akademickimi i powszechnie uznawane przez środowisko naukowe za ważne studia badawcze; okres drugi (od 1938 do 1954 r.), w którym Strauss pisze najsłynniejsze „amerykańskie” książki, takie jak: *O tyranii*, *Prawo naturalne wobec historii* oraz *Prześladowanie i sztuka pisania*. Okres ten, zdaniem Mordarskiego, uwarunkowują takie elementy myśli Straussa jak: teza o pisarstwie ezoterycznym, spór starożytnych z nowożytnymi, krytyka współczesnych nauk politycznych. Powstają wówczas pogłębione analizy filozofów nowożytnych, a twórczość ta uznawana jest w świecie nauki za „kontrowersyjną”, ponieważ jest pisana „z pozycji gniewnej wyższości i moralnego oburzenia” (Mordarski, 2007, s. 12–14).



z łatwością cały glob. Dzisiaj, jakże dalej od panowania nad całym globem, przetrwanie Zachodu jest bardziej niż kiedykolwiek zagrożone przez Wschód” (Strauss, 2017a, s. 57). Gdy Strauss pisał te słowa, Zachód w oczywisty sposób był politycznie i militarnie zagrożony przez komunistyczny Wschód, ale kryzys Zachodu jest dla niego zjawiskiem bardziej dogłębnym, nieograniczającym się do bieżącej polityki. W konserwatywnym polu krytyki rzeczywistości mieszczą się zjawiska wykraczające poza wąsko zakreśloną sferę polityczności (por. Święcicki, 2015b, s. 29–44). Nie chodzi więc Straussowi jedynie o upadek Zachodu w znaczeniu osłabienia jego potęgi politycznej, wojskowej czy ekonomicznej. To osłabienie uznaje za jak najbardziej oczywiste, rzutujące nawet na przetrwanie Zachodu. Niemniej jednak odróżnia kryzys w znaczeniu politycznym, militarnym czy gospodarczym od kryzysu w sferze ducha: „Jakkolwiek zmniejszyła się potęga Zachodu, jakkolwiek wielkie mogą być zagrożenia dla Zachodu, jego zmierzch, to zagrożenie – powiedzmy, porażka i destrukcja Zachodu – nie dowiodłyby z konieczności, że Zachód jest w kryzysie” (Strauss, 2017a, s. 57). Straussowi chodzi o kryzys duchowy, w jakim znalazła się cała cywilizacja zachodnia i którego źródła znajdują się pod powierzchnią obserwowalnych zdarzeń.

W tym kontekście punktem odniesienia dla Straussa jest wielki prorok upadku Zachodu – Oswald Spengler. Niemiecki konserwatysta, zdaniem autora *Prawa naturalnego i historii*, poprawnie zdiagnozował koniec wyjątkowości zachodniej kultury: „Zachód był dla niego kulturą wszechstronną, jedyną kulturą, która podbiła ziemię [...] jedyną kulturą otwartą na inne kultury [...] jedyną kulturą, która osiągnęła pełną świadomość kultury jako takiej [...] osiągnęła pełną samoświadomość, [a tym samym zarazem] jest ostatnią kulturą” (Strauss, 2017, s. 57). W tej heglistowskiej wizji „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”, ale dla Straussa źródła kryzysu naszych czasów nie są historiozoficzne.

Źródłem kryzysu jest zwątpienie Zachodu w jego cel: „Zachód był niegdyś pewien swego celu, celu, który jednoczył wszystkich ludzi. Miał tym samym jasną wizję swej przyszłości jako przyszłości ludzkości. Nie ma już tej pewności i tej jasności” (Strauss, 2017a, s. 57). Celem tym było „społeczeństwo uniwersalne, złożone z równych sobie narodów tworzonych przez wolnych i równych sobie mężczyzn i kobiet, które będą mogły w pełni rozwijać swoją siłę produkcji dzięki nauce” (Strauss, 2017a, s. 56). Była to oświeceniowa wizja, wyrażona chociażby w liberalno-pacyfistycznych i uniwersalistycznych deklaracjach czasu I i II wojny światowej. Wizja na poły utopijna, gdyż zakładająca powstanie powszechnego, sprawiedliwego i dostatniego społeczeństwa, wolnego od wojen, w którym „nikt nie będzie miał powodu targnąć się na innych ludzi” (Strauss, 2017a, s. 56).

Poważnym problemem dla Zachodu okazał się Wschód, który rzucił mu wyzwanie i przyczynił się do zatracenia jego pewności. Komunizm jawił się jako janusowe



oblicze zachodniego liberalizmu, inna wersja nowożytnego projektu, który dąży do tego samego celu, ale innymi drogami. Marksistowska ideologia obiecywała, że „zwycięstwo komunizmu będzie zupełnym zwycięstwem Zachodu, syntezy przekraczającej narodowe granice brytyjskiego przemysłu, francuskiej rewolucji, niemieckiej filozofii, nad Wschodem” (Strauss, 2017a, s. 57). Komunizm niósł za sobą obietnicę budowy idealnego porządku społecznego, dlatego ludziom na Zachodzie „wydawało się, że komunizm był jedynie ruchem paralelnym do ruchu zachodniego; jak gdyby był nieco niecierpliwym, nieokrzesanym, nieobliczalnym bliźniakiem, który musi stać się dojrzały, cierpliwy i łagodny” (Strauss, 2017a, s. 58). W istocie, jak pisze Strauss, był niczym więcej jak „żelazne rządy tyrańskie, które osłabia lub potęguje strach przed pałacowymi rewolucjami” (Strauss, 2017a, s. 59).

Dopiero z czasem stało się jasne, że zwycięstwo komunizmu nie byłoby zwycięstwem projektu filozoficznego równorzędnego z zachodnim, ale zwycięstwem najbardziej ekstremalnej formy wschodniego despotyzmu. Między komunizmem a tym, co niesie za sobą Zachód, „istnieje nie tylko różnica stopnia, ale także rodzaju” (Strauss, 2017a, s. 59). Nie sposób jednak jej ująć w kategoriach dostarczonych przez nowożytny projekt, gdyż dotyczy wyboru środków, czyli tak naprawdę moralności. Jak pisze Strauss: „wydawało się, że wystarczy powiedzieć, że o ile zachodni ruch zgadza się z komunizmem co do celu, jakim jest powszechne dostatnie społeczeństwo wolnych i równych mężczyzn i kobiet, o tyle różni je sposób osiągnięcia tego celu. Dla komunizmu cel – powszechne dobro całej rasy ludzkiej, jego najświętszy cel – usprawiedliwia wszystkie środki” (Strauss, 2017a, s. 58).

Dla Straussa komunizm był utopijny, ponieważ opierał się na wierze w możliwość zmiany natury ludzkiej, w możliwość jej kształtowania zgodnie z ideologicznymi założeniami. Budowa idealnego porządku społecznego okazała się niemożliwa, ponieważ nie da się „usunąć zła, jakie tkwi w człowieku”. Dlatego więc, „jak długo istnieją ludzie, będzie istnieć złośliwość, zawiść i nienawiść, a zatem nie może istnieć społeczeństwo, które nie musiałoby odwoływać się do środków przymusu” (Strauss, 1969, s. 9–10). Jest to refleksja, która w wystąpieniu Straussa zdaje się w równym stopniu odnosić do Zachodu i Wschodu.

Strauss nie neguje wyjątkowości Zachodu, ale też – co warte odnotowania – nie rozwodzi się nad jego osiągnięciami. Choć czytamy go dziś jako duchowego ojca neo-konserwatyizmu amerykańskiego, nie znajdziemy w jego wykładzie ani jednego zdania żalu nad słabnącym światem zachodnim (por. Wielomski, 2012, s. 3–22). Przyznając rację Spenglerowi, nie staje się jego duchowym spadkobiercą rozpaczającym nad upadkiem zastanej rzeczywistości. Postrzega on deklinizm niemieckiego pesymisty kulturowego raczej ze świadomością ograniczeń zasklepionego w jaskini opinii myślenia historycystycznego. W przewadze Zachodu nad innymi kulturami widzi bowiem



(pyrrusowe) zwycięstwo „projektu nowożytnego” (Święcicki, 2015a, s. 270 i nast.). Wspomniana wyżej utopijna wizja świata jest częścią tego projektu wypracowanego starannie przez nowożytną filozofię. Jako duchowy spadkobierca tradycji klasycznej filozofii politycznej Strauss wolny jest od współczucia dla nowożytników.

Kryzys Zachodu ma zatem swoje źródła w kryzysie idei. Projekt nowożytny powstał w oczywistej dla Straussa opozycji do klasycznej filozofii politycznej. Jako produkt nowożytnej filozofii doprowadził jego zdaniem do dezintegracji filozofii politycznej jako idei. W konsekwencji filozofia polityczna została praktycznie zniszczona, stając się niczym więcej jak mitem lub ideologią nie tylko dla zwykłych ludzi, ale nawet dla politologów. Przyczyną upadku filozofii politycznej jest jej podporządkowanie czemuś, co można nazwać racjonalizmem instrumentalnym (choć sam Strauss tego terminu nie używa). Filozofia nowożytna w przeciwieństwie do starożytnej nie była już autoteliczna, zorientowana na poznawanie prawdy dla samej prawdy, lecz instrumentalna – poznawanie prawdy o rzeczywistości miało służyć zewnętrznym wobec niej celom: „Używając pięknej frazy Bacona, miała przynosić ulgę doli człowieka. Miała być kultywowana dla dobra ludzkiej potęgi. Miała mu umożliwić zostanie panem i właścicielem natury na drodze jej intelektualnego podboju” (Strauss, 2017a, s. 58). Chodziło zatem o zawłaszczenie natury i jej całkowite podporządkowanie. Natura miała być jedynie materią, która sama z siebie nie ma żadnej wartości, a wartość jest jej nadawana w akcie twórczym człowieka.

Jedną z cech charakterystycznych dla filozofii nowożytnej jest zdaniem Straussa wiara w postęp. Konsekwencją rozwoju nauki muszą być nie tylko zmiany w dziedzinie materii, ale także w sferze duchowej. Nieskończonemu postępowi miały według nowożytnego projektu podlegać nie tylko nauki przyrodnicze, ale także społeczeństwo i jego światopogląd. Zastane instytucje społeczne należało znieść i zastąpić nowymi, które utworzą nowy rodzaj społeczeństwa. Miejsce społeczeństwa partykularnego, zamkniętego, miało zająć społeczeństwo uniwersalne, otwarte. Skojarzenie tej wizji z koncepcjami Karla Poppera nie będzie przypadkowe (Popper, 2010). Progresywne społeczeństwo buduje dobrobyt, zapewnia wolność i sprawiedliwość wszystkim jednostkom dzięki instytucjom, a nie edukacji i kształtowaniu charakterów. Instytucje te podlegają postępowi, co pozwala na ich zastępowanie, jeśli nie służą społeczeństwu.

Jednak ów postęp zdaniem Straussa okazał się niemożliwy. W sytuacji, w której na arenie występowały dwie alternatywne wizje rzeczywistości społeczno-politycznej, traktowane przez niektórych na Zachodzie jako równorzędne, siłą faktyczności liberalizm został zmuszony do zaakceptowania – przynajmniej tymczasowo – społeczeństwa partykularnego.



Kryzys demokracji liberalnej

Sceptycyzm Straussa wobec logiki postępu również w świecie polityki determinuje jego stosunek do współczesnej demokracji liberalnej. Zanim przejdziemy do omówienia tej kwestii, ustalmy, jak filozof rozumie ten rodzaj porządku politycznego. Otóż określa go jako ustrój, w którym ograniczony rząd odpowiada przed rządzonymi oraz występuje rozróżnienie sfery prywatnej i publicznej. Poszanowanie sfery prywatnej obejmuje jego zdaniem również swobodę działania i myśli. Jest to oczywiście ujęcie modelowe, swoisty typ idealny, którego rzeczywiste spełnienie jest kwestią odrębną. Jak zauważa Strauss, ustrój ten wcale nie podporządkowuje się logice postępu, nie ewoluje w pożądanym kierunku, a raczej ulega współcześnie istotnej degeneracji, dlatego możemy mówić o kryzysie demokracji liberalnej. Na pierwszym miejscu jako zagrożenie dla liberalnej demokracji wymienia oddzielenie prawa od moralności: „projekt nowoczesności [...] zakładał, iż udoskonalenie społeczeństwa zależy w decydującym stopniu od instytucji, politycznych czy ekonomicznych, a nie od ukształtowania charakterów. Skutkiem tego poglądu było proste oddzielenie – jako odmienne od rozróżnienia – prawa i moralności. Ponad prawem pozytywnym istnieje sfera oświecenia, czyli czysto teoretycznej edukacji w przeciwieństwie do edukacji moralnej czy kształtowania charakteru” (Strauss, 2017a, s. 60).

Konsekwencją oddzielenia prawa od moralności jest zwycięstwo pozytywistycznej filozofii prawa, która prowadzi do powstania prawa składającego się z reguł formalnych, pozbawionych odniesienia do jakiegokolwiek wyższego standardu. Każde prawo, rozumiane jako liberalna gwarancja, nie jest odtąd absolutne: może zostać zniesione, jeśli tylko spełniona zostanie stosowna formalna procedura. Strauss na przykładzie znanej zasady „mój dom jest moją twierdzą” zdaje się wyjaśniać sens współczesnego prawa. Nie opiera się ono już na prawnonaturalnych zasadach, które były nienaruszalne, lecz na czysto pozytywnym prawie, które nie tylko może zostać zmienione, ale też jego stosowanie jest pozbawione j odniesień do ponadprawnej rzeczywistości, konkretnie do moralności.

Co do istoty żyjemy więc zdaniem Straussa w świecie, którego podwaliny położył Thomas Hobbes. O ile jednak w jego wizji na czele państwa stał absolutny suweren, o tyle współcześnie suwerenem są jednostki: „Hobbes, co oczywiste, nie był zwykłym absolutystą, który wielbił Nerona i tego typu ludzi. Hobbes chciał mieć oświeconych, absolutnych suwerenów, «oświeconych despotów», jak zaczęto ich nazywać. Ale cała ta konstrukcja polegała na tym, że zapewniała jedynie możliwość czy też konieczność despotyzmu. Oświecony charakter despoty pozostał jedynie kwestią nadziei. [...] To oczywiste, że świadoma jednostka tworzy tę samą trudność, co Hobbesowski oświecony despota” (Strauss, 2017a, s. 60).



Tym, co łączy oba ustroje, jest to, że obu suwerenów nie można pociągnąć do odpowiedzialności. W jednym i drugim przypadku suwerenna jednostka nie kieruje się sumieniem, przed nikim nie odpowiada. Taka ontologiczna analiza dwóch koncepcji politycznych pozwala Straussowi przeciwstawić demokrację liberalną w jej wersji idealnej demokracji liberalnej, jaką widzi i obserwuje. Prowadzi go to do konkluzji, że współczesności bliżej do absolutnej formy ustrojowej rozumianej jako zaprzeczenie demokracji liberalnej.

Model Hobbesowski, jak i liberalny nie kładą nacisku na to, co kluczowe według klasycznej filozofii politycznej – na edukację i kształtowanie charakterów. Pozostawionych samopas jednostek (czy to w skali masowej, czy to jednego suwerena) nikt i nic nie musi skłaniać do kierowania się nakazami sumienia. Będą zatem bardziej skłonne do kierowania się swymi namiętnościami i popędami. Pozbawienie ustroju politycznego edukacji moralnej prowadzi więc zdaniem Straussa do zmiany, którą można nazwać „upadkiem demokracji liberalnej do postaci permissywnego egalitaryzmu” (Strauss, 2017a, s. 60). Zadekretowana zostaje równość wszystkich ludzi na minimalnym, najniższym, zwierzęcym wręcz poziomie, co prowadzi do ogólnego przyzwolenia na wszelkie działania niemoralne.

Prawdziwy sens demokracji liberalnej sprowadza się nie do samych instytucji, które się na nią składają. Jej istotą jest dobry obywatel, świadoma jednostka, która będzie ograniczona i kierowana przez sumienie. Czym różni się według Straussa człowiek kierujący się sumieniem od człowieka, który kieruje się popędami? Ten pierwszy gotów jest położyć na szali swoje życie za coś, co postrzega jako słuszne. Drugi natomiast nie jest zupełnie do tego zdolny. Strauss wyraża tę myśl w ostrych słowach: „Człowiek, który chce zaspokajać swoje popędy, nie ma żadnej intencji, by poświęcić swe życie, a więc także swoje popędy, dla zaspokojenia swych popędów. Na tym polega moralny upadek, który się dokonał” (Strauss, 2017a, s. 60).

Upadek demokracji liberalnej do postaci permissywnego egalitaryzmu, w którym człowiek skupia się jedynie na zaspokajaniu swoich popędów, doprowadził do przemiany w pojmowaniu kultury. Pojęcie kultury, niegdyś określane w sposób wartościujący dodatnio, utożsamiane z tym, co wysokie, z tym, co cywilizowane, stało się pojęciem opisowym, neutralnym aksjologicznie, niemal technicznym. Stosowane w liczbie mnogiej w odniesieniu do praktyk i zjawisk wcześniej uznawanych wręcz za patologiczne zatraciło definitywnie swój pierwotny sens. Utracony został zatem swoisty kompas moralny pozwalający odróżnić to, co aprobowane, od tego, co powinno być potępione. Szerokie rozumienie pojęcia kultury doprowadziło do permissywnego egalitaryzmu w postrzeganiu zachowań społecznych.

Sposób wypowiedzi Straussa na temat demokracji liberalnej należy ocenić jako co najmniej nieprecyzyjny, mglisty i pełen niedomówień. Jeśli do jego pisarstwa mie-



libyśmy odnosić standardy lektury tekstów filozoficznych, jakie on sam przyjmował, ten niejasny styl wypowiedzi, dotyczący, jakby nie było, swoistej ortodoksji czasów nam współczesnych, wymaga zastanowienia. Zestawienie demokracji liberalnej z absolutyzmem Hobbesa nie oznacza, że demokracja liberalna wyrodziła się czy też uległa zdegenerowaniu w czasach najnowszych. Rozważania Straussa należy raczej rozpatrywać w świetle całości jego dorobku. W swojej interpretacji Hobbesa Strauss przypisuje mu – na przekór dominującym interpretacjom – ojcostwo nowożytnego liberalizmu. Demokracja liberalna zakłada zatem istnienie krytykowanego przez Straussa projektu nowożytnego.

Strauss stoi więc przed fundamentalnym dylematem. Odrzucenie nowoczesności pociąga za sobą odrzucenie liberalnej demokracji. Taka próba była już podejmowana w historii pod wpływem tego, co on sam nazywa trzecią falą nowożytności, i zakończyła się tragicznie (Strauss, 1989b, s. 98). Ponieważ jednak nowoczesność i tak zmierza ku upadkowi, czy wręcz jest tożsama z upadkiem moralnym, należy zapytać, czy nie warto odrzucić także demokracji liberalnej. Być może Strauss wybiera mniejsze zło, jakim jest zachowanie demokracji, z obawy przed gorszym, jakim jest tyrania. Jeśli jednak rozpatrywać jego uwagi w kategoriach oceny absolutnej, gdzie nie ma miejsca na wybory taktyczne, przed zarzutem bycia wrogiem demokracji liberalnej ratuje Straussa jego próba redefinicji tej formy ustrojowej. Można powiedzieć, że przyjmuje on dość minimalistyczne ujęcie demokracji liberalnej: brak arbitralności władzy oraz wolność sfery prywatnej. Rzuca się tu w oczy oczywisty brak elementu demokratycznego: demokracja sama w sobie nie może być ustrojem cenionym przez filozofa politycznego (Piekarski, 2009, s. 208–223). Z kolei poszanowanie wolności w sferze prywatnej odnosi się do wolności, jaką może uzyskać filozofia polityczna w ramach istniejącego porządku politycznego, po to by pozostać niezagrożoną przez – z jednej strony – wspomnianą arbitralną władzę, z drugiej – przez ortodoksję, jaka panuje w danym czasie.

Kryzys filozofii politycznej

Kryzys naszych czasów wziął się z kryzysu idei i dlatego jest dla Straussa tożsamy z kryzysem filozofii politycznej. Filozofia polityczna stała się mitem lub ideologią, tzn. „nauczaniem nie lepszym pod względem prawdy i sprawiedliwości od jakiegokolwiek innego spośród niezliczonych ideologii” (Strauss, 2017a, s. 61). Filozofia polityczna straciła swoje oryginalne znaczenie. Zatracony został jej sens, cel, nawet utożsamienie z nauką, które było oczywiste dla starożytnych. Nie ma już jednej filozofii politycznej, a są jedynie różne filozofie polityczne, które rozumiemy synonimicznie do ideologii politycznych.



Filozofie polityczne to obecnie poszczególne stanowiska, opinie, poglądy konkretnych filozofów. Miejsce filozofii politycznej zostało zajęte przez historię filozofii politycznej. Taka zamiana oznacza, twierdzi Strauss, że filozofię polityczną, która rości sobie prawo do bycia prawdziwą, w której chodzi o uzyskanie prawdy o życiu politycznym, zastępuje „przegląd błędów”. Ponieważ rzeczywistość nie znosi próżni, dlatego miejsce filozofii politycznej zajmuje nauka, która podważa rację bytu filozofii politycznej, czyli logika: „To, co na razie jest tolerowane pod nazwą ‘historii filozofii politycznej’, znajdzie swoje miejsce w schemacie badań i nauczania w przypisach do tych rozdziałów w podręcznikach logiki, które zajmują się rozróżnieniem sądów opisowych i sądów wartościujących. Takie przypisy dostarczą powolnym uczniom przykładów mylnego przejścia, od którego zależy istnienie filozofii politycznej, przejścia od sądów opisowych do sądów wartościujących. Dostarczą przykładów z Platona, Arystotelesa, Locke’a, Hume’a czy Rousseau i pokażą, kiedy i gdzie ci słynni ludzie popełnili gafy, których dziś uniknąłby każdy dziesięciolatek” (Strauss, 2017a, s. 63).

Deprecjacja filozofii politycznej wynika z oczyszczenia nauki z wszelkiej aksjologii, z wszelkiego wartościowania. Wyrzucenie wartości poza nawias rozważań uderzyło jednak w podstawy samej filozofii. Otworzyło bowiem drogę neutralności aksjologicznej, tożsamej w praktyce, zdaniem Straussa, z relatywizmem. Narzędziem, które doprowadziło to tego moralnego wyjałowienia, było rozróżnienie między faktami i wartościami: „To jest właśnie sedno współczesnej nauki, współczesnej nauki społecznej, jaka ostatecznie powstała w ciągu życia ostatnich dwóch pokoleń: rozróżnienie między faktami i wartościami, które zakłada, że żadne rozróżnienie między dobrymi i złymi wartościami nie jest racjonalnie możliwe. Jakikolwiek cel da się obronić jak każdy inny. Z punktu widzenia rozumu wszystkie wartości są równe” (Strauss, 2017a, s. 62).

Strauss powraca tu niejako do tez wyrażonych w swojej najbardziej znanej pracy, jaką jest *Natural Right and History*, gdzie padają wymowne i znane słowa dotyczące skutków odrzucenia prawa naturalnego (Strauss, 1969, s. 10–11). Jeśli nie możemy odróżnić dobra od zła, nie możemy dokonać moralnej dystynkcji między społecznością ludożerców a społeczeństwem cywilizowanym. Ta niezdolność wydaje się ograniczać na szczęście do przedstawicieli świata nauki. Strauss w swoim *opus magnum* przywołuje jako drastyczny przykład przedwojenne wypowiedzi Hansa Kelsena, znanego przedstawiciela nowej formy pozytywizmu prawniczego, tj. normatywizmu, który przypisywał pojęcie porządku zarówno ustrojom despotycznym, jak i tym, w których obowiązuje porządek prawny. Współczesne nauki społeczne, twierdzi Strauss, są niezdolne do wyrażenia twierdzeń wartościujących i co więcej – nie widzą w tym żadnego problemu.

Inna jest jednak perspektywa zwykłego człowieka, który zupełnie zdaje się nie podzielać tego typu założeń, które wyznają przedstawiciele nauk społecznych. Obrazowo



problem ten Strauss przedstawił w swoim wcześniejszym tekście, pisząc o „człowieku z Missouri” jako wcieleniu „empirycznego ducha”. Nie chodzi przy tym o osobę, która podzielałaby empiryzm jako stanowisko filozoficzne. Człowiek z Missouri to *everyman*, ktoś, kto postrzega rzeczywistość na sposób potoczny, „na chłopski rozum”, jak byśmy to w naszym języku ujęli. Pisze o nim Strauss w ten sposób: „Taki człowiek, jak każdy, kto jest przy zdrowych zmysłach i którego wzrok nie zawodzi, jest w stanie samodzielnie obserwować rzeczy i ludzi takimi, jakie one są, i wiedzieć, co czują jego sąsiedzi. Za pewnik bierze on to, że żyje z innymi różnymi ludźmi w tym samym świecie i że skoro są oni ludźmi, to w jakiś sposób nawzajem się rozumieją. Wie, że gdyby tak nie było, życie polityczne nie byłoby w ogóle możliwe. Jeśli ktoś zaproponowałby mu spekulacje oparte na pozazmysłowym postrzeganiu, odwróciłby się od niego mniej lub bardziej grzecznie” (Strauss, 2017c, s. 82).

W wykładzie o kryzysie naszych czasów człowiek z Missouri to po prostu zwykły obywatel, który „[...] nie rozróżnia faktów i wartości. Jest równie pewny tego, że może rozsądnie rozróżnić dobro od zła, sprawiedliwość od niesprawiedliwości, jak tego, że może rozróżnić prawdę od fałszu, czy też wydawać tak zwane rzeczowe oświadczenia. Rozróżnienie faktów i wartości jest obce temu, jak obywatel rozumie sprawy polityczne” (Strauss, 2017a, s. 62).

Rozróżnienie faktów i wartości jest cechą charakterystyczną naukowego myślenia. Pozostaje jednak obce myśleniu przednaukowemu. Zdaniem Straussa nauki społeczne odrzucają w całości myślenie przednaukowe, ponieważ według jej przedstawicieli wiedza przednaukowa nie jest prawdziwa albo w najlepszym razie nie da się jej oddzielić od uprzedzeń i przesądów. W konsekwencji za konieczne uznaje się zerwanie z wiedzą przednaukową w ogóle.

Strauss okazuje się adwokatem przednaukowego, zdroworozsądkowego myślenia. Nauka społeczna musi rozumieć sprawy polityczne na sposób, w jaki są one rozumiane przez polityka czy obywatela. Nie jest to oczywiście całość i główny sens przedsięwzięcia naukowego, ale jedynie swego rodzaju warunek wstępny podjęcia badań. „Musimy zrozumieć przednaukowe, zdroworozsądkowe rozumienie spraw politycznych, jakie cechuje obywatela, zanim naprawdę będziemy w stanie zrozumieć, co oznacza wywołana przez naukowe rozumienie zmiana” (Strauss, 2017a, s. 63).

Wiedza naukowa nie jest zdaniem Straussa samowystarczalna, ponieważ nie jest w stanie ustanowić i potwierdzić siebie samej. Musi opierać się na założeniach nienaukowych, pochodzących spoza obszaru nauki. Nauka zakłada pewną wiedzę aprioryczną, przyjmowaną z góry, a więc wiedzę przednaukową, która nie ginie w momencie rozpoczęcia myślenia naukowego, ale pozostaje w nim obecna przez cały czas. W tym sensie naukowa wiedza okazuje się wtórna w stosunku do pierwotnych założeń. Strauss wyjaśnia to na pewnym obrazowym przykładzie: „Jeśli wydział socjologii wysyła



kogoś, by przeprowadził wywiady z ludźmi, uczy się go różnych rzeczy, otrzymuje on określone bardzo szczegółowe instrukcje. Ale jednej rzeczy mu się nie mówi: zadawaj swoje pytania ludziom, istotom ludzkim, a nie psom, drzewom, kotom itd. Co więcej, nie mówi mu się, jak ma odróżnić ludzi od psów. Ta wiedza jest z góry założona. Ona nigdy się nie zmieni, nie zostanie wysubtelniona, nie wpłynie na nią nic, czego uczy się go na zajęciach z socjologii” (Strauss, 2017a, s. 62).

Przywrócenie znaczenia przednaukowemu rozumieniu spraw politycznych powinno się zdaniem Straussa dokonać poprzez powrót do klasycznej filozofii politycznej. Ów powrót i związane z nim trudności są tematem drugiego wykładu, będącego rozwinięciem *Kryzysu naszych czasów*. Wyjście z kryzysu filozofii politycznej, a tym samym z kryzysu naszych czasów widzi Strauss w powrocie do klasycznej filozofii politycznej, a tym samym do Arystotelesa. Tym, co skłania go do rozpoczęcia owego powrotu od autora *Polityki*, jest nie tylko fakt, że jest to powrót do korzeni, powrót do w pełni wypracowanej klasycznej filozofii politycznej, ale również to, że u Arystotelesa można znaleźć przednaukowe rozumienie spraw politycznych, które współcześnie zostało przez większość badaczy zatraczone za sprawą dominacji rozróżnienia na fakty i wartości. Zdaniem Straussa rozróżnienie na fakty i wartości jest istotą współczesnych nauk społecznych, które unikają nazywania określonych zachowań i zjawisk dobrymi lub złymi.

Przednaukowe, zdroworoządkowe pojmowanie spraw politycznych pozwala badaczom zrozumieć, że przedmiot ich badań jest nierozłącznie związany z życiem samego badacza, który nie może stanąć w pełni obiektywnie, niczym zewnętrzny obserwator, obok przedmiotu swych badań (społeczeństwo, polityka, państwo itd.). Strauss odrzuca założenie dotyczące rozróżnienia faktów i wartości w kontekście swojej krytyki pozytywizmu i historycyzmu. Oba te stanowiska mają szczególne podejście do kwestii tzw. odróżnienia faktów od wartości. O ile pozytywizm zakłada, że wszystkie twierdzenia dotyczące wartości są w istocie subiektywnymi przekonaniem, a przez to nie można ich brać pod uwagę, o tyle historycyzm dąży do zniesienia samego odróżnienia faktów od wartości – wszystkie wartości są historycznie uwarunkowane, a przez to zmienne, zatem nie ma uniwersalnego, prawdziwego zbioru wartości, do których można się odwołać.

Wybór Arystotelesa jako temat wykładu dotyczącego powrotu do klasycznej filozofii politycznej mógł pod wieloma względami wydać się zapowiedzią antykwarycznych rozważań lub deklaracją fundamentalisty. Strauss już na początku pierwszego wykładu wydaje się tego świadomy, dlatego mówi: „Nie mogę zacząć od przesłanek, co do których panuje zgoda jedynie wśród naprawdę niewielkiej mniejszości” (Strauss, 2017a, s. 56). Miał świadomość, że przemawia w istocie do wąskiego, w żadnym razie niereprezentatywnego grona, w mniejszym lub większym stopniu związanego ze środowiskiem



katolickim⁸. Przemawiał jednak do członków tego samego obozu, by odwołać się do metafory przez niego samego zarysowanej dekadę wcześniej⁹.

Przewyciężenie kryzysu może się dokonać jedynie poprzez rehabilitację filozofii politycznej, a początkiem owej rehabilitacji ma być odrzucenie przekonania przyjmowanego przez współczesną naukę, że filozofia polityczna Arystotelesa została skutecznie obalona i powrót do jej twierdzeń i założeń jest niemożliwy. Odrzucenie owego przekonania musi się dokonać poprzez zrozumienie procesu, który doprowadził do odrzucenia możliwości filozofii politycznej jako takiej. Trzeba zatem powrócić, twierdzi Strauss, do początku nowożytnej nauki politycznej, do momentu, kiedy nie zaistniał jeszcze destrukcyjny wpływ pozytywizmu i historycyzmu: „Musimy wrócić do tego momentu, od którego zaczęło się zniszczenie filozofii politycznej, do początków nowożytnej filozofii politycznej, gdy filozofia nowożytna wciąż musiała walczyć przeciwko starszemu rodzajowi filozofii politycznej, klasycznej filozofii politycznej, filozofii politycznej zapoczątkowanej przez Sokratesa i wypracowanej przede wszystkim przez Arystotelesa” (Strauss, 2017a, s. 55).

Innymi słowy, celem Straussa jest wzbudzenie na nowo sporu między starożytnymi a nowożytnymi, między starożytną a nowożytną filozofią polityczną. Dla Straussa kryzys filozofii politycznej nie jest znakiem jej definitywnego końca. Sam kryzys wydaje się on rozumieć jako konieczność wyboru między dwiema wizjami rzeczywistości. Kryzys jest więc momentem decyzji, jeszcze-nie-rozstrzygnięcia: „Kryzys naszych czasów może mieć tę uboczną zaletę, że pozwala nam zrozumieć w nietradycyjny, świeży sposób to, co dotychczas było rozumiane jedynie w tradycyjny, wtórny sposób” (Strauss, 2017a, s. 64).

Podsumowanie

Jak powiedziano na początku, oba wykłady w swej pierwotnej treści i formie nie zostały przedrukowane w zbiorowych monografiach Straussowskich ani przez samego Straussa, ani przez jego uczniów. Co więcej, rzadziej niż inne teksty o podobnej tematyce są cytowane w literaturze poświęconej Straussowi. Jedynie fragmenty obu wykładów

⁸ „Filozofia polityczna jest obecna dziś na Zachodzie jedynie w postaci tomizmu. Tworzy to pewną trudność jednak nawet dla samych tomistów, ponieważ wywołuje podejrzenia, że filozofię polityczną wspiera chrześcijańska katolicka wiara, a nie ludzki rozum. Dlatego jest konieczne nawet w przypadku tomistów, by pokazywać, że arystotelesowska koncepcja filozofii politycznej – Arystoteles w końcu nie był katolickim chrześcijaninem – nie została obalona przez myśl nowożytną” (Strauss, 2017b, s. 67).

⁹ „Patrząc wokoło, widzimy dwa wrogie obozy, mocno obwarowane i ściśle strzeżone. Jeden zajmują liberałowie spod różnych znaków, drugi katolicy i niekatolicy uczniowie Tomasza z Akwinu” (Strauss, 1969, s. 14; por. Świącicki, 2015a, s. 304).



zostały przez samego autora wykorzystane w jego książce *The City and Man* oraz w książce zbiorowej wydanej już pod koniec jego życia. W niniejszym artykule podjęto próbę dowartościowania obu tekstów, potraktowania ich jako równorzędnych wobec innych publikacji Straussa. Za takim rozwiązaniem przemawia szereg powodów, o których wspomnieliśmy na początku. Należą do nich między innymi, oprócz faktu nieprzedrukowania ich w całości, wybór szczególnego tytułu, odniesienie się do współczesnych procesów i zdarzeń, wyjątkowe miejsce i okoliczności wygłoszenia wykładów. Ogólny wydźwięk tych tekstów może skłaniać do wpisania Straussa w nurt konserwatywnej myśli amerykańskiej w stopniu większym niż niejeden jego pomniejszy artykuł. Na uwagę zasługuje również moment w rozwoju myśli Straussa, w którym pojawiają się wykłady kryzysowe. W ciągu dwóch lat Strauss opublikował kilka bardzo istotnych prac, takich jak: *Epilog* do książki *Essays on the Scientific Study of Politics* (1962), który w zasadzie mógłby być prologiem do wykładów o kryzysie; tekst o liberalnej edukacji z tego samego roku; zbiorową książkę pod wspólną redakcją z Josephem Cropseyem, która stała się podręcznikiem dla wielu uczniów Straussa (1963); przedmowę do tłumaczenia książki Majmonidesa (1963b); książkę, w której znalazły się fragmenty wykładów o kryzysie (1964). Jeśli rozciągnąć ten okres o kolejny rok, to należałoby uwzględnić również wznowienia jego przedwojennych książek (w języku angielskim przekład książki o Spinozie oraz w języku niemieckim przekład książki o Hobbesie) w nowych przedmowami.

Na przykładzie wykładów o kryzysie naszych czasów staraliśmy się wykazać, że Strauss tylko na pierwszy rzut oka wydaje się antykwarycznym komentatorem wielkich ksiąg, badaczem ograniczającym swoje zainteresowania jedynie do przeszłości. Przy bliższym poznaniu i uważnej lekturze widzimy Straussa poddającego zjadliwej krytyce niemal każdy aspekt współczesnej rzeczywistości intelektualnej i politycznej. Oba teksty, które przestudiowaliśmy, umożliwiają inne spojrzenie na osobę i myśl autora *Prawa naturalnego i historii*.

W „wykładach kryzysowych” widzimy w dużej mierze Straussa znanego z innych prac. Czymś nowym i szczególnym jest zebranie szeregu różnych idei i wypowiedzenie ich w jednym miejscu i wobec specyficznej publiczności. Tworzy to ogólny obraz Straussa, którego poglądy na rzeczywistość korespondują z diagnozami konserwatywnymi jego czasu. Widzimy więc Straussa będącego krytykiem rzeczywistości, nieograniczającego się jedynie do pesymistycznej diagnozy, lecz głoszącego, że obecnie znajdujemy się w punkcie zwrotnym, w którym ważą się losy filozofii politycznej, zagrożonej wpływem pozytywizmu i historycyzmu. Choć ogólny obraz nie wydaje się zbyt optymistyczny, nie zwalnia to z podjęcia koniecznych działań. Konkretnym działaniem jest zwrot ku historii filozofii politycznej, który ma być próbą powrotu do filozofii politycznej. Kryzys okazuje się więc w istocie szansą, a nie jedynie znakiem nieodwracalnego upadku.



W kontekście drogi intelektualnej Straussa zasadne wydaje się pytanie o stosunek jego rozważań dotyczących kryzysu do innych dwudziestowiecznych głosów na temat kryzysu współczesności lub kryzysu filozofii, zwłaszcza w niemieckim obszarze językowym, z którego on sam się wywodził. Namysł nad kryzysem, zmierzchem lub upadkiem świata zachodniego i poszczególnych jego wymiarów był zjawiskiem tak silnie oddziałującym w humanistyce i naukach społecznych, że niektórzy autorzy mówią wręcz o filozofii kryzysu czy kryzysologii jako specyficznym sposobie uprawiania filozofii kultury i filozoficznej refleksji nad jej kryzysem. W kręgu kultury europejskiej, w tym niemieckiej, zjawisko kryzysu Zachodu czy też kryzysu Europy diagnozowano wielokrotnie. Do tego typu głosów można zaliczyć zarówno poglądy wspomnianego przez Straussa Spenglera z jego *Zmierzchem Zachodu*, jak i Edmunda Husserla wieszczącego kryzys filozofii jako kryzys człowieczeństwa i kryzys nauki, ale także Martina Heideggera, który upatrywał źródła kryzysu w zapomnieniu Bycia (*Seinsvergessenheit*). Nie sposób nie wspomnieć o ważnym dla myśli konserwatywnej głosie wyrażonym przez hiszpańskiego myśliciela José Ortegę y Gasseta z jego diagnozą umasowienia cywilizacji oraz o bliskim mu i znanym przez niego osobiście niemieckim konserwatyście Carlu Schmitcie z jego krytyką współczesności. Strauss wpisuje się w ten wielki ciąg myślicieli krytycznych wobec stanu cywilizacji zachodniej.

Kryzys jest szczególną kategorią zastosowaną przez Straussa, która niejako spaja rozmaite wątki jego myśli rozwijanej w okresie kilkudziesięciu lat – zarówno kryzys rozumiany jako pewien stan upadku, drastycznego pogorszenia sytuacji, jak i jako moment decyzji, wyboru spośród dwóch alternatywnych propozycji. Sens pojęcia kryzysu w wykładach Straussa nie jest potoczny, co on sam wyraźnie podkreśla. Wydaje się, że pojęcie to oznacza tutaj moment kluczowy, decydujący o dalszym losie, w którym waga się dwie alternatywne wizje przyszłości. Jedna z nich przedstawia wariant negatywny (tej dotyczy diagnoza naszych czasów), druga określa scenariusz pożądaný (Graf, Jarmusch, 2018, s. 19).

Kryzys nie jest dla Straussa przenośnią, która miałaby służyć, niczym u tradycjonalistów, obronie odziedziczonego porządku. Problematyczne jest bowiem samo ideowe i moralne *status quo*, które podlegałoby zachowaniu. Nie stawia to zatem Straussa wprost w tym samym szeregu co konserwatystów jego czasu. Strauss próbuje kopać głębiej, doszukiwać się źródeł prawdy o rzeczywistości w refleksji niezapśredniczonej tradycją, nieuwarunkowanej religią, wolnej od błędów nowożytnych, które przyczyniły się do kryzysu naszych czasów.

Dokonując oceny współczesnego kryzysu demokracji liberalnej, Strauss zwrócił uwagę na zapoznane znaczenie edukacji jako warunku doskonalenia społeczeństwa. Powrót do filozofii politycznej ma się dokonać właśnie za sprawą edukacji, poprzez studiowanie historii filozofii politycznej rozumiane jako studiowanie wielkich ksiąg.



Tak pojmowana edukacja jest zdaniem Straussa zaprzeczeniem wszystkiego, co niesie za sobą projekt nowożytny – jego permisywnego egalitaryzmu, pozytywizmu, historyzmu (por. Dominiak, 2008, s. 71–77). Od tego wszystkiego ma wyzwolić edukacja – nieprzypadkowo zwana liberalną. Gdyby uwagi Straussa dotyczące współczesnej nauki społecznej, jej faktycznego ugruntowania w niepochozących od niej samych założeniach, odnieść również do filozofii politycznej, której apologetą jest on sam, to być może w powrocie do filozofii politycznej za warunek podstawowy należałoby uznać przywrócenie wiary lub silnego, apriorycznego przekonania, że istnieją fundamentalne problemy, które są nierozwiązywalne, a uświadomienie sobie tych problemów jest celem filozofii. W ten sposób możliwe jest wydobywanie umysłu ludzkiego z jaskini, w którą popadł za sprawą projektu nowożytnego, z jaskini naszych czasów¹⁰.

Bibliografia

- Altman, W. H. F. (2011). *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Lanham: Lexington Books.
- Armada, P. (2012). *Szkoła myślenia politycznego Leo Straussa*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bartyzel, J. (2011). *Wprowadzenie do Leo Straussa*. [W:] *W kręgu idei. Państwo – edukacja – religia. Księga pamiątkowa ofiarowana dr Katarzynie Kalinowskiej*, red. W. Wojdyło. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, s. 217–241.
- Deutsch, K. L., Nicgorski, W. (1994). *Introduction*. [W:] *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. K. L. Deutsch, W. Nicgorski. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Dominiak, Ł. (2008). *O problemie edukacji humanistycznej w dobie późnej nowoczesności*. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 61, s. 71–77.
- Drury, S. B. (2009). *Political Ideas of Leo Strauss*. New York: Palgrave Macmillan.
- Graf, R., Jarmusch, K. H. (2018). „Kryzys” we współczesnej historii i historiografii. „Civitas. Studia z filozofii polityki”, nr 22, s. 17–49.
- Mordarski, R. (2007). *Klasyczny racjonalizm polityczny w ujęciu Leo Straussa*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Piekarski, R. (2009). *Leo Strauss jako krytyk demokracji*. [W:] *Krytycy demokracji*, red. C. Kalita, A. Wielomski. Warszawa: Arte.
- Popper, K. R. (2010). *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska i in., t. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Spaeth, H. J. (red.) (1964). *The Predicament of Modern Politics*. Detroit: University of Detroit Press.
- Strauss, L. (1937). *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*. [W:] *Isaac Abravanel. Six Lectures*, eds. J. B. Trend, H. Loewe. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰ Jeśli przyjąć za Strausssem, że właściwym środkiem naprawy sytuacji naszych czasów ma być kształtowanie charakterów (rozwiązanie metapolityczne), a nie zmiana polityczna, zasadne wydaje się postawienie pytania o możliwość i skuteczność edukacji. Czy w świecie deficytu uwagi możliwe jest jeszcze studiowanie wielkich ksiąg? Czy nowe technologie nie zmonopolizowały skutecznie umysłów ludzkich tak, że zagrażają samej naturze człowieka?

- Strauss, L. (1941). *The Literary Character of the Guide for the Perplexed*. [W:] *Essays on Maimonides*, ed. S. W. Baron. New York: Columbia University Press.
- Strauss, L. (1948). *On Tyranny*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1956). *Social Science and Humanism*. [W:] *The State of the Social Sciences: Papers Presented at the 25th Anniversary of the Social Science Research Building, the University of Chicago, November 10–12, 1955*, ed. L. D. White. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: Free Press.
- Strauss, L. (1962a). *Liberal Education and Responsibility*. [W:] *Education. The Challenge Ahead*, ed. C. S. Fletcher. New York: W. W. Norton.
- Strauss, L. (1962b). *An Epilogue*. [W:] *Essays on the Scientific Study of Politics*, ed. H. J. Storing. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Strauss, L. (1963b). *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*. [W:] M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1964). *The City and Man*. Chicago: Rand McNally and Company.
- Strauss, L. (1965a). *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair. New York: Schocken Books.
- Strauss, L. (1965b). *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied am Rhein: Luchterhand.
- Strauss, L. (1968). *Liberalism Ancient and Modern*. New York: Basic Books.
- Strauss, L. (1969). *Prawo naturalne w świetle historii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Strauss, L. (1972). *Political Philosophy and the Crisis of Our Time*. [W:] *The Post-Behavioral Era: Perspectives on Political Science*, eds. G. J. Graham, Jr., G. W. Carey. New York: D. McKay Co.
- Strauss, L. (1989a). *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss*, ed. T. L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989b). *The Three Waves of Modernity*. [W:] *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, ed. H. Giddin. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (2008). *Miasto i człowiek*, przeł. M. Warchała. „Przegląd Polityczny”, nr 87.
- Strauss, L. (2017a). *Kryzys naszych czasów*, przeł. Ł. Świącicki. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 77–78.
- Strauss, L. (2017b). *Kryzys filozofii politycznej*, przeł. Ł. Świącicki. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 77–78.
- Strauss, L. (2017c). *Epilog*, przeł. Ł. Świącicki. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 77–78.
- Strauss, L., Cropsey, J. (1963). *History of Political Philosophy*. Chicago: Rand McNally.
- Strauss, L., Meier, H. (2013). *Gesammelte Schriften. 2: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, unter Mitw. von W. Meier hrsg. von H. Meier (2. durchges. und erw. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- Świącicki, Ł. (2012). *Interpretacje Leo Straussa w Polsce*. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 2(70).
- Świącicki, Ł. (2014). *Filozoficzne życie a bezpieczeństwo filozofa. Wprowadzenie do Leo Straussa nauki o pisarstwie ezoterycznym*. [W:] *Współczesne bezpieczeństwo i kultura bezpieczeństwa*, red. A. Filipek, B. Gałek. Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.
- Świącicki, Ł. (2015a). *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej*. Warszawa: von Borowiecky.
- Świącicki, Ł. (2015b). *Krytyka nierzeczywistości w konserwatyźmie Carla Schmitta i Leo Straussa*. „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem”, nr 2(37).



- Walsh, S. N. (2012). *Perversion and the Art of Persecution. Esotericism and Fear in the Political Philosophy of Leo Strauss*. Lanham: Lexington Books.
- Wielomski, A. (2009). *Konserwatyzm między Atenami a Jerozolimą. Szkice post-awerroistyczne*. Chicago–Warszawa: Fijorr Publishing.
- Wielomski, A. (2012). *Leo Strauss pomiędzy syjonizmem a Nowym Syjonem. Uwaga o filozoficznym źródle amerykańskiego neokonserwatyzmu*. „Pro Fide Rege et Lege”, nr 69.